

La Terre, vaisseau climatisé
Écologie et complexité chez Sloterdijk
Air Conditioning Spaceship Earth
Ecology and Complexity in Sloterdijk

Sjoerd van Tuinen

Volume 17, numéro 2, printemps 2007

La pensée de Peter Sloterdijk

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/802637ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/802637ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

van Tuinen, S. (2007). La Terre, vaisseau climatisé : écologie et complexité chez Sloterdijk. *Horizons philosophiques*, 17(2), 61–80.
<https://doi.org/10.7202/802637ar>

La Terre, vaisseau climatisé : Écologie et complexité chez Sloterdijk *

La philosophie de Peter Sloterdijk est une philosophie de l'apaisement qui peut être définie comme une interprétation postphénoménologique du principe contemplatif heideggerien de la sérénité (*Gelassenheit*¹). Dans la plupart de ses œuvres, Sloterdijk affirme vouloir «libérer la pensée de Heidegger en usant d'un langage qui la restituerait mieux que dans le sien propre»². Ainsi, par delà la proposition de Heidegger en faveur d'une posture pieuse empreinte de gratitude et de passivité, le concept d'apaisement en vient ici à intégrer les processus modernes de la décharge technologique (*Entlastung*), de la détente morale (*Entspannung*) et de l'abandon de l'idéologie économique de la rareté (*Entknappung*). En fait, Sloterdijk veut défendre une lecture «littérale et rebelle»³ et même une compréhension «cinétique», «historique» ou «évolutive» de la clairière heideggerienne (*Lichtung*) qui devient plutôt un allègement bienfaisant (*Leichtung*)⁴. Dans les premières œuvres de Sloterdijk, un tel allègement est garant du refuge constitutif de l'extase poétique⁵; dans les œuvres récentes, il renvoie à l'hybridité de la technologie et de l'anthropologie qui conditionne l'émancipation du monde extatique du protohominidé contre l'*environnement* animal par le biais de la «climatisation»⁶. Dans tous les cas, l'entêtement de Sloterdijk à lire ainsi Heidegger a pour dessein de paver la voie à une «anthropologie historique» de la différence ontologique, «sans se laisser troubler par la réponse méprisante des heideggeriens jurés, pour lesquels on aurait ainsi abusé d'un élément "seulement ontique" pour déterminer de l'ontologique. Et s'il s'agissait justement de cette inversion, si la philosophie contemplative pouvait enfin retrouver le lien avec la recherche menée par les sciences humaines?»⁷.

De ce point de vue, la différence entre monde (*Welt*) et environnement (*Umwelt*) chez Jakob von Uexküll, qui explicite⁸ l'idée que l'environnement est quelque chose qui peut être détruit⁹, ne peut plus être interprétée comme différence ontologique bivalente. Le principe de l'apaisement doit maintenant être compris au travers d'un principe plus immanent et complexe de la différence que je propose d'appeler la *différence natale*¹⁰. Dans l'optique de retrouver un lien

* Titre original : *Air Conditioning Spaceship Earth : Ecology and Complexity in Sloterdijk*, traduit de l'anglais par Jean-Pierre Couture.

entre l'ontologie et les sciences ontiques, je vais démontrer de quelle manière, chez Sloterdijk, les concepts d'apaisement et de différence natale doivent inclure l'ontique dans son sens le plus large, au-delà de la division nature/culture. J'explorerai aussi, bien que Sloterdijk lui-même soit extrêmement prudent envers tout «horizon écologique assombri»¹¹, quelques considérations écologiques qui demeurent implicites dans cette œuvre. Pour ce faire, je les relierai à quelques approches constructivistes de l'écologie et de la complexité dont celle de Michel Serres, Gilles Deleuze et Félix Guattari.

L'apaisement par la différence natale

Comme plusieurs philosophes qui écrivent après Heidegger, Sloterdijk aborde la vie comme une affaire médiale et collective dans laquelle chacun prend acte de lui-même en s'ouvrant, en se donnant ou en s'inscrivant dans un être déjà-là¹². Toute origine subjective présuppose une dispersion présubjective sans laquelle il n'y aurait pas eu d'existence. Et pour que cet ancrage extatique voire «périchorétique»¹³ soit vraiment affirmé, il doit reposer sur un principe contemplatif de l'apaisement, c'est-à-dire un dépassement du réflexe subjectif de l'auto-identification sans égard à ce qui nous entoure et de l'automobilisation agressive contre le monde extérieur. Dès lors, on ne doit plus se poser avec Kant la grande question réflexive du «qui sommes-nous?», mais plutôt se demander avec Heidegger «où sommes-nous?»¹⁴.

Or, qui est ce «nous» et en quel sens est-il relié à ce que les différents humanismes et contrats sociaux excluent traditionnellement, à savoir la nature? À la différence du premier Heidegger — pour lequel l'apaisement est seulement possible par le rejet du monde ontique dans sa totalité métaphysique selon la perspective individuelle du *Dasein* et de son «propre» être-pour-la-mort — Sloterdijk tente de penser la vie dans une perspective renversée qu'il nomme «la venue-au-monde» ou, avec Hannah Arendt, la «natalité» : «Car le présent comme séjour dans l'ouvert ne naît que par le mouvement de la venue-au-monde de l'homme, et partout où ce mouvement prend son élan, le natif, le présent et l'ouvert acquièrent leur profil dans un seul et même processus»¹⁵. Pour eux, la natalité demeure la clé d'une théorie non téléologique de la finitude de l'homme. Le né signifie que l'on traverse une ouverture, que l'on entretient une relation extatique avec d'autres personnes et que l'on est sous la pression constante de nos engagements dans les affaires politiques, artistiques, sociales et

technologiques. Un apaisement ne peut débiter par un refus du monde actuel, car il est plutôt le résultat d'une affirmation de notre engagement public mutuel sans lequel nous serions impuissants¹⁶.

Sloterdijk va cependant plus loin qu'Arendt et défend que le *Mit-Sein* ne peut jamais être le seul privilège des humains. Ce qui est nécessaire aujourd'hui, en tout premier lieu, relève d'une «nouvelle politique de la symbiose transhumaine»¹⁷, une politique du vivre ensemble qui n'est plus seulement le droit privilégié de l'humanité. Considérons, à ce titre, l'un de ses exemples favoris qui nous invite à voir la nature non comme environnement (*Umwelt*) — une *natura communis* qui agit comme un collecteur indifférent de l'humanité — mais comme monde (*Welt*) et pouvoir différenciateur de la *natura naturans* : «de la même manière que Dolly n'est pas un mouton fait par le mouton, l'*homo clonatus* ne serait plus un homme engendré par l'homme, mais il serait d'autant plus, dans un sens aggravé, un homme fait par l'homme» ou *homunculus*¹⁸. Ce qui est à l'œuvre ici relève d'une technologie médiatisée, différence natale ou intergénérationnelle, qui dédouble la nature en un processus à deux faces — l'un concerne la production, ou *natura naturans*, l'autre, les produits, ou *natura naturata* — qui libère la force créative de la vie qui n'est plus seulement passive, produite. Premièrement, cela nous force à comprendre la technologie comme un processus de production qui ne fait pas la différence entre la nature et la technique d'une manière absolue. Deuxièmement, cela nous interdit de réduire l'essence de la vie aux lois qui existent présentement ou encore de la séparer des lois d'un devenir transgressif. Et enfin, troisièmement, cela nous fait prendre conscience du fait que la vie, sans égard aux définitions biologiques, écologiques ou morales qu'elle reçoit, est toujours déjà-là à l'extérieur du domaine privilégié de l'humanité.

En termes heideggeriens, nous ne pouvons jamais être chez nous (*bei uns*), car nous sommes constamment obligés de dé- et reconstruire notre «maison de l'être» commune. De plus, à l'intérieur de ce processus de construction, la différence entre la nature et la technologie ne peut être une différence d'essence, mais bien de degré. D'abord, bien que la relation de l'homme à la technologie puisse être inquiétante, insolite (*unheimlich*) et teintée de monstruosité (*das Ungeheuer*), cette étrangeté (*Unheimlichkeit*) représente précisément une opportunité pour de nouvelles formes de vie, c'est-à-dire pour la différence natale. Qu'est-ce que «la nature au sens propre», si ce n'est «le pouvoir de la naissance» et «le fourneau

des origines»¹⁹? Ensuite, en contraste avec la différence ontologique, penser la différence natale n'est pas une méditation solitaire sur ce qui se passe «de l'autre côté», ce qui est le propre de la négation du *Dasein* enfermé dans la finitude et l'étrangeté de sa technologie. Au contraire, et c'est là que repose tout le sens du constructivisme pour l'écologie, la négativité naturelle de la position humaine envers la nature doit se retourner en positivité. Une fois que le développement technologique a progressé suffisamment pour devenir indiscernable des processus de production naturelle, la nature apparaît elle-même comme un processus intégral de production dans lequel nous sommes intégrés et avec lequel nous collaborons. Une émancipation à l'égard de l'unilatéralité des processus de production et de l'exploitation technologique ne doit pas inclure seulement «nous-mêmes», mais également le pôle générateur de la «nature» elle-même afin qu'il nous soit permis d'adopter des mesures plus fermes envers les problèmes écologiques.

Poïèsis dans la complexité : insulation et homéotechnique

Depuis la *Critique de la raison cynique*, un des traits essentiels du projet de Sloterdijk est de réconcilier le naturalisme avec les «vertus paléo-européennes de l'abstention»²⁰ qui réapparaissent avec la phénoménologie contemplative. Sur cette voie, Sloterdijk rejoint, dans son œuvre récente, les rangs des avocats de la théorie de la complexité et de la cybernétique tels que Gotthard Günther, Niklas Luhmann, Vilém Flusser et Michel Serres. Il est vrai que dans les nouvelles technologies et les interfaces numériques — et Heidegger n'a jamais d'ailleurs cessé de nous le rappeler — la subjectivité moderne transcendantale — reformulée dans l'idée de l'«observateur observé» — réapparaît avec plus de force que jamais. Cependant, c'est la poursuite du projet phénoménologique lui-même qui exige une cybernétique ou une théorie des systèmes qui saisissent la subjectivité par delà «l'ego et la volonté» dans une sorte de «compromis historique entre la cybernétique et le personnalisme»²¹. Contrairement à l'analyse de Heidegger au sujet de la pauvreté intrinsèque de la subjectivité moderne qui est un système de *feedback* de la technologie, Sloterdijk identifie la cybernétique à la découverte d'une vie par delà la propriété et le manque parce qu'elle est la première à théoriser scientifiquement ce qui ne pouvait auparavant être considéré comme un déchet intolérable et irrationnel entre l'être et le néant : le fonctionnement de l'information à titre de *troisième terme* entre le sujet et l'objet, la nature et la culture qui transforme la

réflexivité en un mécanisme²². La cybernétique est la transformation de la phénoménologie en un véritable constructivisme qui traite les êtres non comme des composantes, encadrées et domestiquées dans une image du monde falsifiée, mais en tant qu'*événements* dans un processus complexe et dissipatif dans lequel le sujet subit «le décalage entre des conduites *a priori* et des conduites *a posteriori*»²³. En d'autres mots, que l'on adopte un point de vue écologique, génétique, politique, social ou poétique, ce qui est en jeu ici c'est bien un concept cybernétique de la justice dans lequel «nous» — en tant qu'animaux informationnels et protagonistes médiaux de la *natura naturans* — ne sommes pas seulement engagés dans le processus de l'autoformation (l'humanisme), mais aussi dans le processus de formation du monde (écologie).

À titre d'exemple, considérons ce qui a été, selon Sloterdijk, le plus important événement de l'histoire de clairière «par le bas» : l'anthropogenèse («l'événement ontologique», «l'effet monde» ou «peut-être l'événement par excellence»). Pour prendre acte de cette chute évolutionniste hors de l'environnement, Sloterdijk propose une théorie des îles et des sphères cybernétiques, fortement inspirée par Deleuze, qui montre que les traits humains se constituent par l'entremise de deux facteurs codépendants, l'isolation et l'expression de soi. Deleuze, dans son essai sur *l'île déserte*²⁴, décrit en quoi les îles ne sont pas seulement constituées par l'érosion maritime et l'émergence terrestre, mais qu'elles constituent aussi une «origine radicale et absolue» en elles-mêmes : aussitôt que les vecteurs originaux du mouvement créateur, leur «premier commencement», sont saisis et prolongés par les humains, elle est prolongée dans un «deuxième commencement». Dans le cas extrême d'un parfait continuum entre la géographie et l'imagination humaine — dans lequel un résident exemplaire d'une nouvelle île transporte plus avant son élan créateur — les humains seraient automatiquement une fonction de la pure conscience de l'île et l'île une fonction du rêve des humains.

Ainsi, le mouvement de l'imagination des îles reprend le mouvement de leur production, mais il n'a pas le même objet. C'est le même mouvement, mais pas le même mobile. Ce n'est plus l'île qui est séparée du continent, c'est l'homme qui se trouve séparé du monde en étant sur l'île. Ce n'est plus l'île qui se crée du fond de la terre à travers les eaux, c'est l'homme qui recrée le monde à partir de l'île et sur les eaux.

L'homme reprend donc à son compte l'un et l'autre des mouvements de l'île, et peut l'assumer sur une île qui n'a justement pas ce mouvement : l'on peut dériver vers une île pourtant originelle, et créer dans une île seulement dérivée. À bien réfléchir, on trouvera là une nouvelle raison pour laquelle toute île est et reste théoriquement déserte.²⁵

Toutefois, étant donné que le continuum de l'île déserte et de ses habitants est *de facto* toujours brisé — et c'est pour cette raison que Sloterdijk défendra que le concept biologique de l'humanité est par essence de nature religieuse²⁶ —, la question écologique concerne ces deux commencements, celui de l'humanité et de celui des îles géographiques au sens le plus large : mais à quel titre peuvent-ils correspondre? Sloterdijk s'accorde avec Deleuze pour dire que les êtres humains ne sont pas identiques au mouvement qui les installe sur cette île, mais qu'ils sont toujours le produit d'une deuxième naissance et, en accord avec le principe de la différence natale, de toute une série de «renaissances» qui néanmoins demeurent rattachées à la première émergence insulaire, en tant que minimum nécessaire. De surcroît, sa «sphérologie» propose une théorie sophistiquée des *conditions* minimales du processus initial et impersonnel de l'auto-organisation créatrice qui isole et distancie les protohominidés de leur environnement dans ce qu'il appelle les «îles anthropogènes» ou les «anthroposphères». Ce qui est nécessaire, c'est un climat insulaire qui préserve ses habitants de l'hostilité de la savane africaine. Cela peut désigner une île géographique, telle qu'une oasis dans le désert ou «l'effet de serre» de la Terre, mais cela ne suffit pas. Il doit s'y dégager également une atmosphère spécifique qui «enduit» ses habitants d'une manière telle que cela permet à un «monde» d'excès d'apparaître. En clair, un tel climat anthroposphérique est le résultat d'un processus original issu de deux mécanismes (protohominidé et protoculturel) de la défection ou «sortie du désert» (*de-deserting*) et de «déloignement» (*Entfernung*) : la formation des îles par l'inclusion de groupes dans des «sphères» de l'intime et l'accroissement de la portée de l'action par le médium de la technologie primitive²⁷. Conjointement, ces mécanismes sont responsables d'une reterritorialisation extatique à partir de l'environnement (*Umwelt*) vers un «espace intérieur» intensifié, un confort extatique issu de la proximité (*Welt*) ou, plus prosaïquement, du donné et au fabriqué, c'est-à-dire de la nature à la culture par le biais de «l'effet d'une deuxième serre»²⁸.

C'est comme si, écrit Deleuze, l'île avait poussé le désert à l'extérieur. Mais qu'est-ce qui est poussé à l'extérieur? Selon lui, ce qui est abandonné, c'est l'océan autour de l'île, c'est-à-dire les circonstances par lesquelles l'île est devenue une île déserte. Toutefois, cette désertion n'est pas nécessairement effectuée dans le sens usuel de la sublimation de l'environnement naturel. Comme le stipule Sloterdijk, l'expression «l'hostilité de la savane» doit être entendue au sens où elle participe d'un autre ordre que le monde de l'hominidé et exige «de déplacer peu à peu l'accent mis sur les éléments environnementaux essentiels (comme les ennemis et les sources de nourriture naturels) vers les éléments constitutifs de leur propre monde»²⁹. Le sens de cette pensée de l'«émergence» des sphères dans des circonstances complexes relève précisément de l'idée que la désolation (*desertedness*) ne désigne pas l'habitat naturel des protohominidés — comme le suggère le discours moderne et son concept objectivé de la nature — mais la *manière animale d'être-dans* le milieu naturel. L'anthroposphère présubjective et préobjective n'est pas un monde (*Welt*) qui émerge seulement en sublimant son environnement (*Umwelt*). Le concept de sphères indique précisément que les humains «ne sont en fait jamais nus en totalité, dans un type quelconque d'environnement physique ou biologique, car nous sommes nous-mêmes des êtres créateurs d'espaces et nous ne pouvons exister ailleurs que dans ces espaces auto-animés»³⁰.

Bien qu'il persiste des tensions entre les processus naturels qui font qu'une île émerge et les processus qui s'amorcent par la technologie issue du proto-hominidé ou de l'humain, la nature doit être considérée comme non extérieure à ces processus. Les anthroposphères sont les «collecteurs de l'être», des îles de «vigilance», îles de «l'éveil et de la vérité»³¹ dans lesquelles la nature, en l'homme, ouvre les yeux. Nos mondes de vie sont, ainsi, des «parcs humains», des sphères cybernétiques de cohabitation qui n'excluent pas la nature, mais qui sont elles-mêmes des combinaisons hybrides entre la nature et la culture ou entre *physis*, *technè* et *poièsis*. Même dans les cas extrêmes où l'environnement, y compris en ce qui concerne des variables telles que les conditions atmosphériques et le type de sol, ont été immanentisés et explicités complètement dans des «îles absolues» (centres commerciaux, serres ou stations spatiales), la nature ne disparaît pas. C'est la raison pour laquelle, chez Sloterdijk, le diagnostic de Heidegger à

l'effet que le dévoilement technologique occulte le dévoilement ontologique est encore fondé, en dernière instance, sur un concept non critique de la nature. Une émancipation de la nature et de nous-mêmes à l'égard des pratiques technologiques à courte vue n'implique pas de se détourner de la technologie pour rejoindre un domaine des choses en soi inaccessibles à la technologie, mais plutôt une «sorte de tournant dans le processus de la technique lui-même» en phase avec la situation concrète et complexe dans laquelle nous sommes. Si la nature est «comme une hypermachine qui se construit elle-même»³², alors nous sommes moins des ontologistes que des «ingénieurs de deuxième ordre». En effet, Sloterdijk l'affirme, «[p]our la philosophie contemporaine, le vol spatial sert de radicalisation de l'*epochè*»³³.

Dans l'optique d'une réconciliation entre *Gelassenheit* et technologie, Sloterdijk emprunte au fondateur de l'homéopathie, Samuel Hahnemann, le concept d'auto-expérimentation ou d'intoxication³⁴ et lui fournit un sens plus global avec le concept d'«homéotechnique»³⁵, une technique qui opère sur des matériaux qui ont la même qualité ontologique que l'opérant. Elle s'oppose à l'«allotechnique», la technique contre naturelle, étrangère qui traite des matériaux qui sont d'une autre qualité ontologique. Cette dernière, selon Heidegger, détermine d'ailleurs la métaphysique occidentale d'Athènes à Hiroshima. Toutefois, les technologies et les modes de production comme la génétique, l'intelligence artificielle, les neurosciences et la robotique reposent de moins en moins sur les opérations instrumentales à sens unique d'une volonté arraisonnante et démiurgique. Au contraire, Sloterdijk rappelle qu'elles reposent de plus en plus sur une nouvelle alliance avec l'habitat et tendent vers «la transition du rythme de l'explosion [des énergies fossiles] vers celui des régénérations»³⁶. Et cela ne peut que conduire à une plus grande importance du principe de la *suffisance* selon lequel un tel mode de production ne devrait rien «vouloir» excepté ce que sont les «choses en soi» pour elles-mêmes ou ce qu'elles peuvent devenir d'elles-mêmes³⁷.

Cette spécificité (*Eigensinn*) ou cette naturalité (*Eigennatur*) des choses est illustrée par l'ironie de Spinoza : «Lorsque je dis, par exemple, que je peux faire ce que je veux avec cette table, je ne veux certes pas dire que j'ai le droit de faire de la table une chose qui mange de l'herbe»³⁸. Ceci dit, nous sommes vraiment l'espèce quasi démiurgique qui manipule artificiellement la nature. Or, ceci

n'est possible que par la pratique de l'homéotechnique qui fait en sorte que la nature et les humains font partie du même continuum, c'est-à-dire — pour jouer poétiquement sur des formules heideggeriennes — celui de «l'installation dans l'ouverture». La «gynécologisation» de la critique heideggerienne de la technique (en privilégiant la différence natale au lieu de la différence ontologique) combinée à l'interprétation cybernétique de la théorie deleuzienne des îles désertes dégage un principe de la différence naturelle ou natale qui actualise la *Gelassenheit* de sorte à ce que «l'histoire réelle de la clairière» coïncide avec «l'histoire naturelle de la *Gelassenheit*». Dans les mots de Whitehead ou Deleuze : les «choses en soi» n'ont pas à être contemplées étant donné qu'elles sont elles-mêmes les contemplations de leur propre processus de production³⁹.

Une autre conséquence du développement des nouvelles technologies a trait au fait qu'il démontre comment la doctrine qui décrit les humains comme créatures du manque échoue. Alors que Arnold Gehlen a toujours regardé notre «manque de moyens» comme un trait essentiel, Sloterdijk renverse la thèse en mettant plutôt l'accent sur les relations qui sont rendues possibles par la technologie et les autres médiations telles que l'argent. Nous n'avons jamais été complètement assujettis au fardeau et aux lois de la «condition humaine», mais plutôt toujours déjà engagés, à des degrés divers, dans le projet expérimental de l'«air climatisé». Cela revêt un sens très littéral alors que (comme le rappelle Sloterdijk en exploitant une conception «cybernétique» de la conception préécologique de Marx et Engels selon laquelle «tout ce qui est solide se dissout dans l'air») le climat anthropologique n'est pas seulement une infrastructure naturelle dans laquelle les humains sont des effets de superstructure. Au contraire, il existe une causalité circulaire : «l'épiphénomène d'une dimension est toujours la base de l'autre, et réciproquement»⁴⁰. En fait, «nous n'avons jamais été révolutionnaires»⁴¹ parce que nous sommes «élèves de l'air»⁴² et parce qu'en vérité les conséquences sont plus fondatrices que les fondations. Le concept de l'humanité ne correspond plus dorénavant à un objet de culte ou à un objet de la connaissance réflexive, mais à un «concept-conteneur» qui renferme d'incalculables complexités. Tout au mieux, elle réfère à un medium ou à une scène où l'être ou la *natura naturans* devient un drame culturel.

Or, si l'homme n'est rien de plus alors que reste-t-il de la «Terre» et de nos responsabilités écologiques? Est-il suffisant de simplement

nous «sauver nous-mêmes»⁴³? Ou bien est-il possible d'unir humanisme et écologie, ontologie et science, ou le subjectivisme politique et l'objectivisme écologique dans une écologie politique, tel que semble le suggérer Bruno Latour⁴⁴? Qu'est-ce que cela signifie lorsque Sloterdijk affirme que s'il y a aujourd'hui une crise écologique sur Terre, c'est donc aussi «simultanément la première crise de l'humanité?»⁴⁵.

La Terre : un paradigme éthico-esthétique

«L'homme habite en poète sur cette terre»⁴⁶. Ce vers de Hölderlin, si cher à Heidegger, met en perspective le grand projet moderniste des explorations missionnaires, coloniales et scientifiques de la Terre. Pour le dire sans ambages, une Terre sans paradis demeure «du point de vue de l'histoire de l'Être [...] l'astre errant»⁴⁷. Ce diagnostic demeure en droite ligne avec celui d'autres interprétations dominantes de la modernité, telle que celle de Freud pour qui la révolution copernicienne est par-dessus tout une leçon d'humilité pour la position décentrée de l'humanité dans le cosmos. Or, c'est bien cette humilité qui est contestée par Sloterdijk en raison du fait qu'elle est dérivée ultimement d'une métaphysique hypocritique et anticonstructiviste. «Le fait central des Temps modernes n'est pas que la Terre tourne autour du soleil, mais que l'argent court autour de la Terre»⁴⁸. Au lieu de contempler les limites de l'être prisonnier de la Terre, il se commet en faveur d'un modernisme plus radical qui inclut à la fois la valeur intrinsèque et la *poiësis* : l'«explication» constructiviste ou l'immanentisation du globe terrestre.

Il est vrai que la globalisation postcopernicienne coïncide avec l'histoire du capitalisme impérialiste et de l'exploitation⁴⁹ de la Terre en tant que jeu cartographique pour les colonisations et les spéculations : il s'agit de la longue histoire linéaire des «déterritorialisations» entrepreneuriales des énergies productives issues de l'esprit abstrait vers les «reterritorialisations» du concret et de l'intéressé. Or, contrairement aux écologistes invétérés pour qui la Terre revêt toujours les qualités transcendantes de la *civitas dei*, Sloterdijk ne conçoit pas le capitalisme seulement comme une menace. Au contraire, c'est justement en raison de l'idée d'un globe terrestre issu de la fusion entre nature et culture (la serre, le centre commercial) et de la tradition philosophique issue du mot de Zarathoustra selon lequel il faut «demeurer fidèle à la Terre» (*die Erde treu bleiben*) que Sloterdijk se propose de faire le récit de la géodicée dans *Le palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*.

La défense «juridique» de la Terre chez Sloterdijk s'amorce avec la genèse d'un nouvel espace dans la conscience humaine, suscitée par la mort de Dieu et la rapidité de l'explicitation de la nature humaine par la technologie : une «monstruosité» issue de la main de l'homme ou, plus esthétiquement, un «sublime» néanmoins incommensurable⁵⁰. Chez Kant, l'expérience du sublime révèle l'insuffisance des catégories de l'entendement; chez Lyotard, elle choque le goût bourgeois; mais pour un constructiviste, le sublime consiste en «l'art d'établir un rapport immédiat avec des surcomplexités»⁵¹.

La monstruosité du globe terrestre représente «l'explosion provoquée par les techniques et les arts expérimentaux dans l'espace des possibilités de la vieille Europe»⁵². L'âge de la globalisation terrestre, dominé par l'impératif moderniste⁵³, s'est réalisé en 1944 alors que la première monnaie mondiale s'est établie avec la parité de l'or entre le dollar américain et la livre sterling britannique, puis achevé en 1969 alors que nous avons pu voir, depuis l'espace, le globe dans son entièreté. Ce que nous appelons aujourd'hui «globalisation» renvoie plutôt, dit Sloterdijk, au processus par lequel la Terre est transformée en une œuvre d'art totale (*Gesamtkunstwerk*) constamment modifiée. La Terre est un globe qui, au terme de sa complète explicitation, est devenu une «externalité générale» des flux de capitaux et de signaux. Le concept de l'«externalité» réfère ici à la relativement nouvelle impossibilité d'une action asymétrique sans conséquence, c'est-à-dire qui révèle le fait que la Terre est concrètement ronde. Cela nous impose une conscience réflexive de la Terre en tant qu'ouverture (*Offenheit*) commune et stabilité artificielle, fragile et complexe. Et cela exige une nouvelle éthique de la *technè* et de la *poièsis*. En conséquence, l'optimisme autoréflexif, autoguidé et typiquement moderne à l'égard du caractère opérable et appropriable de ce qui s'explicité n'est plus évident. Cela révèle que «l'infini serait une enclave dans les circonstances finies; il serait béant vers le haut, comme un abîme»⁵⁴ qui prend la forme d'un «primat de l'objet»⁵⁵.

Ce primat a été préfiguré par l'art moderne, explique Sloterdijk, en raison du fait qu'il a été le premier à expliciter «l'absolutisme de la production ainsi que la valeur en propre de la réception»⁵⁶. En lien avec le débat sur l'avant-garde chez Lyotard, il présente le surréalisme en analogie avec le terrorisme :

On utilise la terreur contre les symboles pour faire éclater des positions de latences mystifiées et réussir une percée avec

des techniques plus explicites. La prémisse légitime de l'agression symbolique consiste à supposer que les cultures ont trop de cadavres dans le placard, et qu'il est temps de faire exploser les liens, protégés par la latence, entre l'armement et l'édification.⁵⁷

Pour un constructiviste, le surréalisme est intéressant en raison non seulement de sa prétention qui remet en cause les routines nuisibles et les dogmes transcendants qui guident les moyens de consécration, mais aussi de la dissension qu'il opère entre la sphère de la production et de la réception qui contraint l'art à devenir créatif par l'entremise de la réflexion critique. La seule différence est qu'aujourd'hui la sphère publique est elle-même une œuvre d'art totale à l'intérieur de laquelle l'artiste doit demeurer tout autant son propre critique. La critique et la créativité coopèrent dorénavant non pas comme pratiques *dans* la sphère publique, mais *de* la sphère publique⁵⁸ :

Dans cette situation, les entités inhibantes paraissent avoir la même origine que l'impulsion «originale», ou plus précisément : elles la précèdent, de la même manière que le commentaire survole le texte et que la mise en scène met la pièce en pièces — et ce, à juste titre, car tout auteur doit payer son caprice consistant à avoir écrit son œuvre unilatéralement et sans autorisation⁵⁹.

Si l'on étend ce principe de *feedback* immédiat de l'art contemporain au principe de la différence natale à l'égard des processus de production technologique et écologique, la Terre devient une «monstruosité informe», c'est-à-dire qu'elle est la source des conditions et des possibilités d'une construction qui demeure immanente au processus de production. Le globe n'est plus seulement la limite transcendante de toutes les formes établies de savoir, d'action et de jugement subjectif, mais il représente aussi le potentiel objectif de leur transformation créatrice. Dans les mots de Sloterdijk, les créateurs sont ceux qui empêchent le monde de sombrer dans des routines pernicieuses et qui poursuivent «l'élan de la civilisation qui se maintient en s'étendant, en augmentant, en se différenciant»⁶⁰. Aujourd'hui, «[c]e qui manque, c'est un art de penser qui serve à nous orienter dans le monde de la complexité»⁶¹.

En reprenant un concept de Guattari, je propose de considérer cet art de penser comme un paradigme éthico-esthétique. Ce dernier

réinterprète l'idée poétique de l'habitation chez Hölderlin dans l'optique de ce que Sloterdijk désigne comme l'œuvre globale de l'installation artistique — «installation» découle d'ailleurs, en allemand, de *stellen* qui domine aussi dans le concept de *Gestell* chez Heidegger. La monstruosité de la Terre a trait au fait que le monde vivant a pris les traits d'un musée. Il exige une attitude esthétique par laquelle «on transpose la forme du musée au système dans son ensemble et [...] on se déplace en lui comme un visiteur»⁶². Mais à la différence des bons vieux musées, il persiste ici une responsabilité du créateur à l'égard de la chose créée et si la nouveauté doit y émerger de ce qui existe déjà, il n'y aucun devis préétabli pour guider le processus. L'écologie présuppose la Terre autant qu'elle est conditionnée par elle. Il persiste une altérité entre les objets, ou les «choses en soi», qui doit être respectée au travers d'une posture réflexive qui anticipe et prépare l'expérimentation subjective à advenir. Pour demeurer fidèle au projet de Spinoza qui invite à expliciter la nature à son plein potentiel, il nous faut employer le concept critique de la *prudence* ou encore une considération «immunologique» sur la nature et la culture qui repose sur un processus d'apprentissage post-métaphysique⁶³. Dans cette perspective, les modes d'existence sont directement reliés à des modes d'accomplissement qui imposent la reformulation de l'horizon du monde humaniste et impérialiste en un véritable horizon écologique et global : un horizon enfin monogéiste⁶⁴.

Le contrat naturel : une écopolitique constructiviste

«[L]e modèle du monde dans le monde»⁶⁵ préconisé par Sloterdijk pour désigner l'importance écopolitique de la conscience créatrice d'atmosphères est le *bateau* et, dans une forme plus avancée, le *vaisseau spatial*. En tant qu'«île absolue» perdue dans l'espace, le vaisseau illustre mieux son idée de la Terre que la clairière heideggerienne perdue dans la forêt (une «île anthropogène») ou que l'idée deleuzienne d'île déserte perdue dans l'océan (une île géographique), car le vaisseau a intériorisé la totalité de la nature dans toute sa monstruosité. *Dans le même bateau. Essai sur l'hyperpolitique*⁶⁶ est un ouvrage dans lequel Sloterdijk se penche sur le modèle allégorique de l'être-dans-le-même-bateau pour tendre vers une théorie cybernétique (du grec, *kybernetes*, qui signifie timonier) de l'*experimentum mundi* de l'humain. Pour Sloterdijk, cette figure est directement reliée à l'autolégitimation de Bismarck à l'effet que la politique est «l'art du possible». Bien que le lecteur puisse se surprendre du conservatisme d'une telle formule — le bateau est

l'emblème du modèle capitaliste de l'investissement qui s'amorce au 15^e siècle avec les navigateurs portugais d'après la formule métaphorique de Sophocle du «navire d'État» — Sloterdijk défend que nous ne savons pas encore ce que le mot de Bismarck signifie aujourd'hui, mais il indique, peut-être, un modèle politique de l'«atmosphériquement possible»⁶⁷.

Le bateau représente un principe *in situ* radical qui décrit l'espace public de l'être ensemble des animaux politiques qui partagent communautés et environnements. Une fois qu'il largue les amarres, il est porteur d'une exigence certaine : il ne peut être exploiter ou diriger de l'extérieur et tout le monde à bord est circonscrit à l'immanence de la solidarité naturelle. Le bateau est un «contrat social» qui unit son équipage par l'égalité de chacun envers la monstruosité de l'océan. À ce titre, «l'arche de Noé n'est pas encore suffisamment comprise comme le symbole de la contemporanéité ontologique des créatures qui vivent après le déluge»⁶⁸. Nos vaisseaux et nos stations spatiales actuels, en tant que modèle miniature de la planète, diffèrent de ce modèle dans la mesure où ces créations homéotechniques ne relient pas seulement des créatures ou la *natura naturata*, mais toute la nature, y compris ce que j'ai appelé précédemment, la *natura naturans*⁶⁹. Conséquemment, si ces contrats maritimes étaient fortement liés par des appropriations par l'investissement et par des entreprises d'exploitation, Sloterdijk stipule qu'il ne peut plus en être ainsi à l'égard de notre relation complexe à la «Terre», laquelle doit maintenant être considérée comme étant déjà, par elle-même, «la plus forte raison d'être ensemble»⁷⁰.

Aujourd'hui, le «vaisseau Terre» (*Spaceship Earth*) — une métaphore que Sloterdijk reprend de l'architecte américain, Buckminster Fuller — unit les hôtes et les parasites dans une relation symbiotique : le terrain commun de la différence natale et de la condition extralégislative du nouveau. Comme le dit Michel Serres, ils sont retenus ensemble par un «contrat naturel» non écrit :

Cela signifie : au contrat exclusivement social ajouter la passation d'un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect, où la connaissance ne supposerait plus la propriété, ni l'action la maîtrise, ni celles-ci leurs résultats ou conditions stercoraires. Contrat d'armistice dans la guerre objective,

contrat de symbiose : le symbiote admet le droit de l'hôte, alors que le parasite — notre statut actuel — condamne à mort celui qu'il pille et qu'il habite sans prendre conscience qu'à terme il se condamne lui-même à disparaître⁷¹.

Des mots comme «complexité» et «écologie» tissent une corde entre le domaine du *nomos* et celui de la *physis*, entre le local et le global. Ils sont les tropes d'un être au monde purement relationnel et ils offrent un vocabulaire pour une cordialité effective et une «moralité objective» entre la nature et l'homme dans laquelle, contrairement au «contrat social», le sujet est véritablement l'assemblée collective qui inclut la nature elle-même. Ce n'est seulement qu'en deuxième ordre que cette corde devient un type de contrat au sens de Rousseau, c'est-à-dire un nœud juridique et exigeant qui exclut l'espace non législatif de la nature. Ainsi, dans un premier argument en faveur de la primauté de l'esthétique sur le juridique, Sloterdijk écrit : «aussi longtemps que les gens ne seront pas conscients de leur contrat poétique envers le monde, aussi longtemps qu'ils n'auront pas accompli le partage poétique de l'indivisible, il sera vain de vouloir les lier aux formes légales des contrats sociaux»⁷².

Le vaisseau explicite la Terre et toutes les médiations naturelles, corporelles, atmosphériques des affaires humaines en même temps qu'il exclut les arrangements à moyen terme, les oppositions juridiques telles qu'ami-ennemi, culture-nature, esprit-corps, sujet-objet et, ultimement, politique-écologie. Il les implique plutôt à titre de *tertium datur* et de «milieu préservé» ou, pour reprendre un autre terme de Guattari, d'«écosophie». Sur cette voie, la biosophie de Sloterdijk double l'éthique d'une «prothétique». Les médiations humaines, en tant que *prothèses* indispensables, sont constitutives de l'ouverture et de la force créatrice que canalisent les inventions⁷³. Une station spatiale n'est rien d'autre qu'une prothèse du monde vivant, un contrôle environnemental et un système vital ou encore un implant du monde vivant dans le monde du non vivant qui, par sa dynamique propre, émet un *feedback* intelligent que nous ne pouvons plus ignorer⁷⁴.

En définitive, le vaisseau offre un modèle de compréhension pour une émancipation écologique, et non plus ontologique, à l'égard des manières habituelles de concevoir l'avenir comme un catalogue de misères et de désastres, car le vaisseau se laisse porter par les vents dominants et il se laisse inconditionnellement transporté dans l'ouverture. Heidegger décrit la *Gelassenheit* comme le résultat d'un

tournant vers la différence ontologique, un mouvement par lequel, en un éclair, la clairière reflète sa propre lumière par laquelle son occupant sera restauré dans son essence «propre». Pour Sloterdijk, cet éclair est illumination : l'arrivée-dans-l'ouverture-différenciatrice-du-monde, un mouvement natal qui, par delà la naissance biologique, est réitéré à chaque fois qu'une solution à un problème particulier voit le jour. À l'égard du tournant et des changements possibles de l'état du monde, nous devons non pas rechercher un renversement complet, une révolution ou révision radicale, mais plutôt une conception plus adéquate de la complexité de notre monde, soit de nouvelles explicitations dans la pluralité.

Ultimement, le désaccord de Sloterdijk, à la fois avec la phénoménologie et l'humanisme révolutionnaire ou écologique, a trait à l'idée chère à Niklas Luhmann de «réduction de la complexité». Au lieu de cela, il propose la polyvalence d'une grammaire des situations communes et du fait d'être au milieu d'elles qui peut aider à s'orienter réellement et à composer concrètement dans et avec la complexité du monde. Ces mouvements de coopération et de création, dans lesquels les problèmes ne surviennent que lorsque les circonstances y joignent leurs solutions, prennent le visage d'un retournement de la technique contre la technique, du capital contre le capital, de la guerre contre la guerre, de la science contre la science et des médias contre les médias. Afin que la philosophie adopte une telle attitude affirmative envers l'avenir, elle doit devenir une esthétique du superflu et de la dissension monstrueuse qui inspirent enfin une culture de la critique créative. Ce n'est qu'ainsi que la philosophie prendra les traits d'un apaisement par la différence natale ou naturelle.

Sjoerd van Tuinen
Université de Ghent

1. La *Gelassenheit*, sérénité, abandon et égalité d'âme, est ce par quoi la pensée se relâche et, ne voulant rien, se libère : «L'égalité d'âme devant les choses et l'esprit ouvert au secret sont inséparables. Elles nous rendent possible de séjourner parmi les choses d'une manière toute nouvelle. Elles nous permettent une autre terre, un autre sol, sur lequel, tout en restant dans le monde technique, mais à l'abri de sa menace, nous puissions nous tenir et subsister» (Martin Heidegger, *Questions III*, «Sérénité», trad. A. Préau, Gallimard, 1966, p.179). Note du traducteur.
2. Peter Sloterdijk. *Zur Welt kommen — Zur Sprache kommen*. *Frankfurter Vorlesungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, p.10.
3. Ibid, p.9.
4. Peter Sloterdijk. *La mobilisation infinie*, Paris, Seuil/Bourgois, 2000, p.260 : «Si l'on admet que la philosophie, dès qu'il s'agit du tout, se limite à n'utiliser de toute façon que des calembours sérieux, on devrait alors parler, au point critique, non de *Lichtung* (clairière), mais de *Leichtung* (allégement)». Note du traducteur.
5. Peter Sloterdijk. *Zur Welt kommen — Zur Sprache kommen*, op. cit., p.165 et suiv.
6. Peter Sloterdijk. *Sphères III. Écumes*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell, 2005, p.136 et suiv.
7. Peter Sloterdijk. *La domestication de l'Être*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Mille et une nuits, 2000, p.25-26.
8. Lors de sa conférence à la Tate Gallery de Londres, le 10 décembre 2005, Sloterdijk lui-même traduit le terme allemand «Explikation» par «explicitation» : pour révéler explicitement le sens de faire et de rendre les choses publiquement. Voir : http://www.tate.org.uk/onlineevents/webcasts/spheres_of_action/. Cela combine le sens de *poiësis* chez Heidegger (dévoilement) avec ce que Bruno Latour appelle l'«articulation» et la «violence explicitante» de l'art moderne d'avant-garde (voir Peter Sloterdijk, *Sphères III. Écumes*, op. cit., p.184 et suiv).
9. Peter Sloterdijk. «Atmospheric Politics», in Latour, B. et Weibel, P. (dir.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, The MIT Press, 2005, p.945.
10. Pour une définition plus approfondie de ce concept et de ses aspects existentiels, voir Sjoerd van Tuinen. «Peter Sloterdijk's 'Transgeneous Philosophy'. Post-Humanism, Homeotechnique and the Poetics of Natal Difference», *Theory, Culture & Society*, 2008. À paraître.
11. Peter Sloterdijk, *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, p.299.
12. Peter Sloterdijk. *Zur Welt kommen — Zur Sprache kommen*, op. cit., p.12 et p.22 et suiv.
13. Peter Sloterdijk. *Sphères I. Bulles*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Pauvert, 2002, p.681.
14. Voir Jeff Malpas. *Heidegger's Topology. Being, Place, World*, Cambridge MA: The MIT Press, 2006.
15. Peter Sloterdijk. *La mobilisation infinie*, op. cit., p.134.
16. Hannah Arendt. *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann Lévy, 1983; Peter Sloterdijk. *Zur Welt kommen — Zur Sprache kommen*, op. cit., p.115.
17. Peter Sloterdijk. «Atmospheric Politics», op. cit., p.944.
18. Peter Sloterdijk. *Ni le soleil ni la mort*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Pauvert, 2003, p.126.

19. Au lieu de l'oubli de l'arbre, Sloterdijk parle conséquemment de «l'oubli de la Mère» (Peter Sloterdijk, *Ni le soleil ni la mort*, op. cit., p.194-195). Comme Deleuze et Guattari (*Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980, chapitre 12 *Traité de nomadologie : la machine de guerre*), il se réfère aux fours dont on a cru longtemps qu'ils fonctionnaient comme des utérus artificiels, en tant que prototypes de ces sciences qui nous ont condamnés à l'alchimie, à l'onto-anthropo-alchimie. La différence est que le vieux concept d'alchimie désignait la production de la nature, alors que le nouveau désigne principalement son accélération et ainsi, pour la première fois, le vieil adage *natura artis magistra* s'applique réellement (Peter Sloterdijk, *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger*, op. cit., p.297 et suiv).
20. Peter Sloterdijk. *Critique de la raison cynique*, trad. Hans Hildenbrand, Paris, Bourgois, 1987, p.655.
21. Peter Sloterdijk, *Nicht Gerettet. Versuche nach Heidegger*, op. cit., p.223.
22. Sur cette notion postthégélienne de l'information, Sloterdijk se réfère à Gotthard Günther (*Das Bewusstsein der Maschine*, Baden-Baden/Krefeld, Agis-Vergal) et à la différence qu'il opère entre la technologie «classique» et «transclassique».
23. Peter Sloterdijk. *Sphères III. Écumes*, op. cit., p.769.
24. Gilles Deleuze. *L'Île déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Minuit, 2002.
25. *Ibid.*, p.12.
26. Peter Sloterdijk. *Le palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Maren Sell, p.207 et suiv.
27. Je ne discuterai pas davantage ce thème. Dans *La domestication de l'Être*, op. cit., Sloterdijk, influencé par l'œuvre de Dieter Claessens, subdivise ces deux concepts en quatre mécanismes : «1. le mécanisme de l'insulation [...], 2. le mécanisme de la suppression des corps, 3. le mécanisme de la pédomorphose ou néoténie [...], 4. le mécanisme de la transposition» (p.45). Dans *Sphères III. Écumes*, op. cit., ce processus est décomposé en neuf dimensions qui forment les conditions minimales de l'explicitation complète de l'anthroposphère : chirotope, phonotope, utérotope, thermotope, érototope, ergotope, aléthotope, thanatotope et nomotope (p.316 et suiv).
28. Peter Sloterdijk. *La domestication de l'arbre*, op. cit., p.42 : «l'effet de serre doit aller jusqu'aux conséquences ontologiques, puisque l'on peut montrer comment un être-dans-la-serre animal a pu devenir un être-dans-le-monde humain».
29. Peter Sloterdijk. *Sphères III. Écumes*, op. cit., p.436.
30. www.petersloterdijk.net
31. Peter Sloterdijk. *Sphères III. Écumes*, op. cit., p.436.
32. Sloterdijk. *Ni le soleil ni la mort*, op. cit., p.134.
33. Peter Sloterdijk. *Sphères III. Écumes*, op. cit., p.320.
34. Peter Sloterdijk. *Essai d'intoxication volontaire*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Hachette, 2001.
35. Peter Sloterdijk. *La domestication de l'arbre*, op. cit., p.74 et suiv.
36. Peter Sloterdijk. *Le palais de cristal*, op. cit., p.332.
37. «Le bouleau ne dépasse jamais la ligne de son possible. Le peuple des abeilles habite dans son possible. La volonté seule, de tous côtés s'installant dans la technique, secoue la terre et l'engage dans les grandes fatigues, dans l'usure et les variations de l'artificiel. Elle force la terre à sortir du cercle de son possible, tel qu'il s'est développé autour d'elle, et elle la pousse dans ce qui n'est plus le possible et

- qui est donc l'impossible» (Martin Heidegger. *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958, p.94). Note du traducteur.
38. Spinoza cité par Peter Sloterdijk, in *La domestication de l' tre*, op. cit., p.91.
39. Voir Gilles Deleuze et Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.
40. Peter Sloterdijk. *Sphères III. Écumes*, op. cit., p.438.
41. *Ibid.*, p.76,
42. *Ibid.*, p.438.
43. En référence au «Save Our Selves (SOS)» de Al Gore lors des concerts Live-Earth de 2007.
44. Bruno Latour. «La Terre est enfin ronde», *Libération*, 1 février 2007, <http://www.libération.fr/rebonds/232230.FR.php>
45. Peter Sloterdijk. *Weltfremdheit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1993, p.378.
46. Martin Heidegger. «L'homme habite en poète», in *Essais et conférences*, trad. André Préau, Paris, Gallimard, 1958.
47. Martin Heidegger. «Le dépassement de la métaphysique», in *Essais et conférences*, op. cit., p.113.
48. Peter Sloterdijk. *Le palais de cristal*, op. cit., p.72.
49. Comme l'a mis au jour Michel Serres, *explicare* est la racine étymologique commune à *expliquer* et *exploiter* (*La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Éditions de Minuit, 1977).
50. Voir Henk Oosterling. «Interest and Excess of Modern Man's Radical Mediocrity», *Cultural Politics*, 3/2007. À paraître.
51. Peter Sloterdijk, *Ni le soleil ni la mort*, op. cit., p.32.
52. Peter Sloterdijk. *L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, trad. Olivier Mannoni, Paris, Hachette, 2001, p.209.
53. «Là où était la nature, une infrastructure doit advenir » (Peter Sloterdijk. *Sphères III. Écumes*, op. cit., p.490). En Hollande, la toute dernière invention pour épargner la nature est l'«écoduct» : un viaduc pour les animaux qui traversent l'autoroute.
54. Peter Sloterdijk. *Sphères III. Écumes*, op. cit., p.437.
55. *Ibid.*, p.69 et suiv.
56. *Ibid.*, p.139.
57. *Ibid.*, p.140. Le flou de ces conditions culturelles est décrit par Sloterdijk en analogie avec l'archéologie de l'homme du 19^e siècle de Michel Foucault en tant que «doublet empirico-transcendantal» : aujourd'hui la Terre est à la fois un objet d'interventions humaines et le lieu de leur limite.
58. Comme le rappelle Henk Oosterling («Interest and Excess of Modern Man's Radical Mediocrity», op. cit.), l'art *devient* ici espace public.
59. Peter Sloterdijk. *Le palais de cristal*, op. cit., p.273.
60. *Ibid.*, p.376.
61. Peter Sloterdijk. *Ni le soleil ni la mort*, op. cit., p.411.
62. Peter Sloterdijk. *Sphères III. Écumes*, p.724.
63. Sloterdijk est d'avis que le mérite d'une approche immunologique est précisément cette métadiscursivité qui permet de comparer différentes constructions (métaphysiques ou technologiques) en tant que systèmes vitaux et systèmes de sens. «Dans

mes travaux les plus récents, j'ai entrepris d'intégrer la psychanalyse, l'histoire des idées et des images, la systémique, la sociologie, la théorie de l'urbanisme, etc., dans un métaparadigme que j'appelle Immunologie Générale, ou encore Théorie des Sphères» (Peter Sloterdijk. «Vivre chaud et penser froid», <http://multitudes.samizdat.net/Vivre-chaud-et-penser-froid.html>).

64. Les hommes contemporains sont «monogéistes» : «ceux pour qui la Terre est devenue une; ceux qui n'ont pas d'autres terres de rechange» (Bruno Latour. «La Terre est enfin ronde»).
65. Peter Sloterdijk. *Sphères III. Écumes*, p.274.
66. Peter Sloterdijk. *Dans le même bateau. Essai sur l'hyperpolitique*, trad. Pierre Deshusses, Paris, Rivages, 1997
67. Peter Sloterdijk. *Sphären II. Globen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999, p.1013. L'auteur souligne.
68. Peter Sloterdijk. «Stimmen für Tiere Phantasie über animalische Repräsentation», <http://www.petersloterdijk.net/german/index.html> > Topoi > Tier
69. Pour un argument semblable, voir Alfred North Whitehead. *The Concept of Nature*, London, Paperbackshop. Co.UK Ltd — Echo Library, p.148: «Tout ce que nous savons de la nature est dans le même bateau, couler ou nager ensemble». Voir aussi James Lovelock, *La Terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*, Champ-Flammarion, Paris, 1999.
70. Peter Sloterdijk. *Der starke Grund, zusammen zu sein*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998.
71. Michel Serres. *Le contrat naturel*, Paris, Éd. François Bourin, 1990, p.67.
72. Peter Sloterdijk. *Zur Welt kommen — Zur Sprache kommen*, op. cit., p.139. On peut aisément reconnaître dans cet énoncé programmatique la position très heideggerienne de Bruno Latour à propos de la *Dingpolitik* (voir Bruno Latour. «From Realpolitik to Dingpolitik, or, How to Make Things Public», in *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, op. cit., p.14 et suiv). Dans ce contexte, il est intéressant de remarquer que, en 1987 déjà, Sloterdijk décrivait son œuvre comme une tentative de «penser l'ouverture au monde en dehors de la monotonie autoréférentielle et des âneries qui vont des mots aux choses pour plutôt restituer aux mots leur résonance ancrée dans la réalité» (Peter Sloterdijk. *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemaïsche Abrüstung. Ästhetischer Versuch*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, p.82).
73. C'est pourquoi Latour se demande : «peut-on simultanément cultiver les passions de l'émancipation et les passions de l'attachement?» («La terre est enfin ronde»).